

*The article seeks to contribute to a better understanding of the heterological constitution of economies. It does so by reanimating a hitherto forgotten concept in the analysis of economic processes: The Freudian and Marxian concept of "fetishism". After establishing the theoretical foundations, the role of the beaver and its pelt in New Netherland's 17th century colonial economy will be explored. The beaver acts as both benevolent foundational figure and diabolical destroyer; it maintains a placating totality and obscures an oppressive one. The article will conclude that the fetishization of the beaver caused economic and political problems for the colonial economy, after initially enabling economic success.*

1 / A. J. F. Van Laer: *Correspondence of Jeremias van Rensselaer, 1651–1674*, New York 1932, S. 219.

2 / Walter Benjamin: „Kapitalismus als Religion [Fragment]“, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1991, S. 100–102.

3 / William Weeden: „Indian Money as a Factor in New England Civilization“, in: *Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Sciences* 8–9 (1884), S. 5–51; William Weeden: *Economic and Social History of New*

Mario Schmidt, Zur Heterologie kolonialer Ökonomien. Der Biber und sein Fell als Fetisch in den nordamerikanischen Kolonien des 17. Jahrhunderts

„He replied that he did not want wheat and again sang the old song about beavers, which presently will do duty again.“<sup>1</sup>

In Zeiten ökonomischer Krisen wird im Feuilleton gern an Walter Benjamins *Kapitalismus als Religion*<sup>2</sup> erinnert. Selten geschieht dies jedoch in einer wertfreien Annäherung an die ökonomische Sphäre; die politische Eindeutigkeit, die Benjamins essayistischem Blick qua Form abgeht, verhärtet gar die Fronten und erschwert eine Diskussion über das eigentliche Problem. Die der Ethnologie eingeschriebene Distanz zur eigenen Gesellschaft schafft jedoch durch die Auseinandersetzung mit zunächst fremdartig anmutenden Lebenswelten einen der politischen Debatten enthobenen Diskursraum, von dem aus dann ein pointierter Blick auf zeitgenössische Probleme geworfen werden kann. Genau dies wird im Folgenden versucht, indem die ökonomischen Prozesse zwischen Europäern und Indianern im nordöstlichen Nordamerika des 17. Jahrhunderts näher analysiert werden.

Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Diskussion von William Weedens Historiographie der Wirtschaft Neu-Englands,<sup>3</sup> die als Beispiel für die Notwendigkeit von Fetischisierungsprozessen innerhalb der Durchführung und Rechtfertigung von ökonomischen Totalitäten gelesen wird.<sup>4</sup> Gegenstände des Fetischisierens sind in diesem Fall mit dem Biber und seinem Fell Objekte, die sowohl in den Kolonien Neu-Englands als auch in den Neu-Niederlanden die primären Wertobjekte darstellten. Nach dem Versuch einer theoretischen Zusammenfassung folgt eine skizzenhafte Auseinandersetzung mit der „beaver bubble“ der 1650er Jahre in den Neu-Niederlanden, anhand derer die negativen Konsequenzen eines unreflektierten Fetischismus zu exemplifizieren sind.

*England 1620–1789*, Boston 1890. Hier sei nur angemerkt, dass die Passage zum Wampum aus Weedens *Economic and Social History* zu einem Großteil aus dem früheren Artikel *Indian Money* besteht.

4 / In diesem Sinne verstehe ich meine Arbeit als Versuch einer Mitbegründung einer „Heterologie des Ökonomischen“, siehe hierzu Urs Stäheli: „Poststrukturalismus und Ökonomie: Eine programmatische Skizze der Affektivität ökonomischer Prozesse“, in: Caroline Arni, Claudia Honegger (Hg.): *Der Eigensinn des Materials. Erkundungen sozialer Wirklichkeit. Festschrift für Claudia Honegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 2007, S. 503–520.

5 / Man beachte seine Kenntnis der evolutionistischen Literatur Morgans und Maines.

6 / Weeden: *Economic and Social History*, S. 2.

7 / Ebd., S. 24.

8 / Ebd., S. 32.

9 / Ebd., S. 42.

10 / Wampum war bis in die 1650er Jahre offizielles Zahlungsmittel in den Kolonien Neu-Englands, in den Niederlanden sogar bis in die 1660er Jahre.

## I Zum Fetischcharakter kolonialer Ökonomie

Der Ökonom und Historiker Neu-Englands William Weeden stellt sich in seinen stark vom evolutionistischen Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägten Überlegungen<sup>5</sup> zum Thema indianischer Ökonomie die Frage, woher Wampum – kleine circa 0,55 cm lange und 0,4 cm breite, zylindrische und gelöcherte Perlen – seinen Wert erhält und gerät dabei aufgrund seiner eurozentrischen Vorurteile in ein Begründungsdilemma: Wie kam es dazu, dass „a nation possessing the best elements of continental races“<sup>6</sup> auf das ‚Geld‘ einer Kultur angewiesen war, die kaum über den Besitz der „simple instincts of humanity“ hinausging, deren politisches System in nichts mehr als einem „rope of sand“ bestand und deren geschichtsphilosophisch vorprogrammierter Untergang durch eine „fortunate coincidence“<sup>7</sup>, die verheerenden Pockenepidemien von 1618–1620 und 1633, vorangetrieben wurde? Weeden löst dieses Problem von Mimesis und Alterität, das sich jedem, vor allem jedoch dem Siedlerkolonialismus und dessen späterer Rechtfertigung stellt, mit einem Taschenspielertrick. Während sich sowohl das politische System, die religiösen Vorstellungen, das moralische Empfinden und das Rechtssystem auf der untersten Entwicklungsstufe befänden, beobachtet er „complicated commercial transactions“<sup>8</sup> bei den Indianern, die er als „cautious and astute traders“<sup>9</sup> bezeichnet. Zugleich konstatiert er die Notwendigkeit der Existenz einer Währung für das Fortschreiten jeglicher Zivilisation, so dass sich diese Stellen dahingehend paraphrasieren lassen, dass die Indianer letzten Endes das Wampum aufgrund ihrer außerökonomischen Rückständigkeit nicht verdient hätten. Zwar besitzt es genug Ähnlichkeit mit einer Währung, um von den Europäern in ihr Wirtschaftssystem inkorporiert zu werden,<sup>10</sup> nicht jedoch genug, um als Währung innerhalb der indianischen Wirtschaft zu fungieren; letztlich

11 / Siehe im portugiesischen Original: „Carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, couza digna despanto, porque assi nam tem Fe, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem pezo, nem medida“. Pero de Magalhães de Gandavo: *Historia da Provincia Santa Cruz a que Vulgarmente Chamamos Brasil*, Lissabon 1858, hier S. 44. „Nem pezo, nem medida“, „ohne Gewicht und Maß“ lässt sich bereits als Anspielung auf das Fehlen von Geld lesen.

12 / Weeden: *Indian Money*, S. 15, Herv. M. S.

13 / Vgl. hierzu treffend, wenn auch überspitzt: David Murray: *Indian Giving, Economies of Power in Indian-White Exchanges*, Amherst 2000, S. 137: „[...] the escalation of trade and the use of wampum exclusively as a medium of exchange [...] is an effect of bringing Indians into European markets and economic networks“.

bleiben die Küstenalgonkin eine Kultur, die – so ließe sich anspielend auf eine Bemerkung de Gândavos zu den Tupi-Indianern behaupten – „ni roi, ni loi, ni foi, ni monnaie“ besitzen.<sup>11</sup>

Aus welchen Gründen jedoch gelingt es den Indianern laut Weeden nicht, ihren ökonomischen und infolgedessen kulturellen Niedergang zu verhindern, und warum ist Wampum nicht „genug“ Währung? Diese Frage führt zu Weedens aufschlussreicher Definition des Begriffs der Währung und mitten ins Zentrum der eigentlichen Fragestellung nach den Fetischisierungsprozessen im Ökonomischen:

„Value in use, and value in exchange, both enter into the foundation of a currency. The Long Island, Pequot and Narragansett tribes, had an article which was *desirable in itself* and which enforced a barter with those inland tribes rendering an equivalent to obtain it. Barter began, but this did not constitute a currency. The article useful and *desirable in itself*, must have an *essence of exchange*, a *force within itself* which could compel not only that particular exchange, but any exchange at the *will of the owner*. This exchangeable quality was contributed by furs and especially by beaver.“<sup>12</sup>

Während Wampum zunächst ein intrinsischer Wert (*desirable in itself*) zugeschrieben wird, der dafür sorgt, dass es in bestimmten Transaktionen als Äquivalent fungieren kann, fehlt ihm die *essence of exchange*, die durch die Nachfrage nach Biberpelzen auf dem europäischen Markt generiert wird. Biber sind also für Weeden die eigentliche Währung, Wampum, vom Wert des Biberpelzes abhängig, reines Wertzeichen. Die Frage, worin der Unterschied zwischen der Wertschätzung von Wampum und Bibern wirklich liegt, umgeht Weeden, indem er den Wert von Biberpelzen universalisiert (*but all the world desired beaver*) und so die Frage nach einer möglichen Begründung umgeht; er etabliert das, was Derrida ein „transzendentes Signifikat“ nennt und kann infolgedessen den kolonialen Machtkontext vollkommen übersehen.<sup>13</sup> Dass eine solche Etablierung eines außerhalb der

14 / Gordon M. Sayre: *Les sauvages américains. Representations of Native Americans in French and English colonial literature*, Chapel Hill 1997 behandelt die Rolle des Bibers in der französischsprachigen Literatur. Luca Marco Gisi: „Von der Selbsterhaltung zur Selbstorganisation. Der Biber als politisches Tier des 18. Jahrhunderts“, in: ders. und Eva Horn (Hg.), *Schwärme – Kollektive ohne Zentrum. Eine Wissensgeschichte zwischen Leben und Information*, S. 225–253 parallelisiert den Wandel der Wahrnehmung des Bibers zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert mit der Entstehung der politischen Ökonomie. Der Unterschied zwischen den Beobachtungen Gisis und meinen eigenen liegt in der zeitlichen Verortung. Gisis Betrachtungen beginnen mit Nicolas Denys Beschreibungen, während die meinigen dort enden.

15 / Adriaen van der Donck: *A Description of New Netherland*, Lincoln 2008, hier S. 115–126. Beispielhaft sei hier nur eine Stelle zitiert: „As soon as the young beavers come into the world, they cry like newborn children, so that a person coming to where there is a young beaver [...] may think that a small child is near“. Ebd., S. 123. Van der Donck schließt seine Betrachtungen nach der Feststellung, dass alle Biber braunrotes Fell besitzen, mit der Bemerkung: „Once only have I seen a snow white beaver, and

semiotischen Totalität liegenden Signifikats häufig einhergeht mit dessen Anthropomorphisierung, ist seit Marx' Auseinandersetzung mit der Ware auch innerhalb der Ökonomie bekannt und lässt sich anhand des magischen Nimbus, der den Biber in der Literatur umgibt, für unseren Fall nachzeichnen.<sup>14</sup> So findet sich in Adriaen Van der Doncks *A Description of New Netherland* ein eigenes Kapitel zum Biber *Of the Nature, amazing Ways, and Properties of the Beavers*, in dem er wiederholt den Biber mit dem Menschen vergleicht, ihm gar intentionale Zustände wie den der Überraschung zuerkennt;<sup>15</sup> Williams spricht von einem „beast of wonder“;<sup>16</sup> und der große Ethnologe Lewis Henry Morgan widmet ihm ebenso wie Horace Martin<sup>17</sup> noch Ende des 19. Jahrhunderts eine knapp 400 Seiten lange Monographie.<sup>18</sup> Liest man schließlich bei Wood: „The wisdom and understanding of this beast will almost conclude him a *reasonable* creature“,<sup>19</sup> so kommt man nicht umhin, Parallelen zu Beschreibungen der vermeintlich animistischen Religion der Algonkinindianer zu ziehen.<sup>20</sup> Besonders aufschlussreich ist es, verschiedene Reaktionen der Indianer auf das Verhalten der Europäer zu betrachten.<sup>21</sup> Eine höchst interessante Stelle findet sich in De Vries' *Korte Historiael*. Darin schildert er, einige Wochen nachdem Nanticoke-Indianer die Kolonie Swaanendael im Dezember 1632 zerstört hatten, und noch immer unter Schock, die Begegnung mit neun Sachems der Unami-Delaware am 8. Januar 1633 im Fort Nassau wie folgt: „So sah ich unter allen auch jene, welche versucht hatten, uns zu vernichten; sie hatten ihre englische Kleidung aus- und ihre Felle wieder angezogen, was ich sofort meinem Übersetzer mitteilte; die neun setzten sich in einen Kreis, riefen uns zu sich; als sie sahen, dass wir Angst vor ihnen hatten, sagten sie dass sie gekommen waren, um Frieden mit uns zu schließen, woraufhin uns zehn Biberfelle geschenkt wurden; jedes dieser Felle überreichte einer von ihnen uns mit einer Zeremonie, und im Namen dessen, der es geschenkt hatte.“<sup>22</sup>

as far as can be ascertained, the same is true of all who have ever handled beavers“, S. 126.

16 / Roger Williams: *Key into the Language of America*, Providence 1936, S. 103.

17 / Horace T. Martin: *Castorologia or the History and Traditions of the Canadian Beaver*, London/Montreal 1892.

18 / Lewis Henry Morgan: *The American Beaver and his Works*, Philadelphia 1868.

19 / William Wood: *New England's Prospect*, Amherst 1977, S. 47.

20 / Dass sich in den Wappen der Niederlande, in Siedlungs- (Beverwijck), Schiffs- und Straßennamen vermehrt der Biber findet, sei hier nur ergänzend erwähnt.

21 / Hier sei nur hingewiesen auf die häufig zitierte Stelle in Paul Le Jeune: *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634*, Paris 1635: „Les Sauvages disent que c'est l'animal bien aimé des François, des Anglois, & des Basques, en un mot des Europeans; j'entendois un iour mon hoste qui disoit en se gaussant, Missi picoutau amiscou, le Castor fait toutes choses parfaitement bien, il nous fait des chaudières, des haches, des espèces, des couteaux, du pain, bref il fait tout; il se mocquoit des nos Europeans qui se passionnent pour la peau de cest animal, & qui le battent à qui dónérale plus à ces Barbares, pour en auoir iusques là qué mon hoste me dit un iour me

De Vries stellt mit Erstaunen fest, dass die *Wilden* ihre Felle wieder an- und ihre europäische Kleidung ausgezogen hatten, welche er zwei Tage zuvor – beinahe ohne Lebensmittelvorräte – mit äußerstem Misstrauen, ja beinahe Angst (*suspitie*) an ihnen wahrgenommen hatte: „Das waren Wilde [...], einige von ihnen trugen englische Röcke [*Engelse Kaesjacken*], was mir Angst bereitete, war das doch weder angemessene Kleidung für sie, noch Handelsgut.“<sup>23</sup> Paralleliert man die beiden Beobachtungen De Vries', offenbart sich in kristalliner Form das Problem der Mimikry und Mimesis im Kontext initialer Kulturbegennung,<sup>24</sup> welches theoriegeschichtlich vor allem in Abarbeitung an Jean Rouchs Film *Les maîtres fous* und durch Beobachtungen verschiedener Afrikanisten diskutiert wurde.<sup>25</sup> So unterscheidet etwa James Ferguson<sup>26</sup> zwei unterschiedliche Herangehensweisen an das Phänomen der Mimikry: Während traditionell der Fokus auf der Bedrohung des kolonialen Status quo durch Prozesse der Aneignung und Parodie europäischer Kleidung und Verhaltensformen durch die Kolonialisierten und Subalternen liegt, liest Ferguson Formen der Mimikry in einer postkolonialen Welt vor allem als Forderungen nach Mitgliedschaft und Partizipation. Er kritisiert so den ethnologischen Blick auf kulturelle Phänomene als einen, der eingeschränkt kulturalistische, letzten Endes gar rassistische Vorurteile reproduziert, da er die durch rassistische Einstellungen etablierten Schranken nicht anerkennt und somit verharmlost. Trifft Fergusons Kritik sicherlich auf die Auseinandersetzung mit rezenten Prozessen im Afrika des 20. Jahrhunderts zu, so kann sie jedoch nicht auf die Zustände im kolonialen Nordamerika des beginnenden 17. Jahrhunderts übertragen werden. Hier fehlen einerseits die rassistischen Grundlagen vollkommen: Unterschiede zwischen Europäern und Indigenen werden gemäß der hippokratischen Humoralpathologie vielmehr zunächst den unterschiedlichen Umwelteinflüssen zugeschrieben;<sup>27</sup> andererseits herrscht ein – vom kollektiven Gedächtnis häufig durch Heroisierungsprozesse verdecktes – mehr

monstrant un fort beau coureau, les Anglois n'ont point d'esprit, ils nous donnent vingt couteaux comme celui là pour une peau de Castor“, S. 150. Hier wird deutlich, wie verfehlt eine Gegenüberstellung zwischen europäischem Rationalismus und indigenem Animismus ist.

22 / David Pietersz De Vries: *Korte Historiae ende Journaels aenteyckeninge van verscheyden Voyagiens in de vier Deelen des Wereldts-Ronde, als Europa, Africa, Asia, ende Amerika gedaen*, Den Haag 1911, S. 160, Übersetzung M. S.

23 / Ebd., S. 159.

24 / Vgl. hierzu auch Michael Taussig: *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*, Hamburg 1997.

25 / Grundlegend sind hier Kramers Beobachtung zur Mimesis in Fritz W. Kramer: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt a. M. 1987, insb. S. 233–248.

26 / James Ferguson: „Of Mimicry and Membership. Africans and the ‚New World Society‘“, in: ders., *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham 2006, S. 155–175.

oder weniger ausgeglichenes Mächtigkeitsgleichgewicht vor. In europäische Kleider gehüllt, welche weder für Indianer passende Kleidung (*Kledingh voor haer*) noch übliche Handelsware (*noch geen Kargosoens*) seien, können diese Fremden in Anlehnung an Paul Stoller als „electro-shocking appearances“<sup>28</sup> bezeichnet und ihr Auftreten weder als parodistische Anerkennungs- noch als Gleichberechtigungsforderung, sondern als spöttische Überlegenheitsdemonstration gelesen werden, die eine Atmosphäre von Angst und Misstrauen und somit zugleich einen idealen Nährboden für fetischistische Konstruktionen schafft. Doch vorerst zurück zur zitierten Passage und dem eigentlich an ihr Bemerkenswerten. Nach der Feststellung, dass die Delaware ihre „Felle“ wieder angezogen hätten, berichtet De Vries, wie sie anschließend verständnisvoll, ja in beinahe entschuldigender Manier, zehn Biberfelle an ihn und seine Mannschaft überreichen, um einen „ewigen Frieden“ zu schaffen und das in Form einer bemerkenswerten Zeremonie: Jedes Fell wird einzeln überreicht und der Name des Gebers dabei feierlich deklamiert. Diese Individualisierung eines durch und durch kommerzialisierten und generalisierten Objekts zur Herstellung eines diplomatischen Paktes erinnert strukturell an die für den irokesischen Bereich wohlbekannte Nutzung der Wampum-Gürtel zu ähnlichen Zwecken. Beiden Handlungen gemein ist die Anthropomorphisierung des Gegenstandes.<sup>29</sup> Die häufig bei der Beschreibung nicht europäischer Gesellschaften angeführte Vermischung von Objekten und Subjekten scheint also auch im Wirtschaftssystem der Europäer von zentraler Bedeutung. Wie lässt sich diese Anthropomorphisierung ökonomisch oder gesellschaftlich zentraler Gegenstände theoretisch einholen? Es scheint hier ein Exkurs zum Begriff des Fetischs angebracht, der für die Beschäftigung mit wirtschaftlichen Prozessen wieder fruchtbar gemacht werden soll.

In der Rezeption des Fetischbegriffs findet man häufig die Annahme, dass Marx und Freud – sicherlich die beiden wichtigsten Interpreten des Begriffs –



27 / Vgl. hierzu Joyce E. Chaplin: „Natural Philosophy and an Early Racial Idiom in North America. Comparing English and Indian Bodies“, in: *The William and Mary Quarterly* 54 (1997), S. 229–252.

28 / Paul Stoller: *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York 1995, S. 133.

29 / So finden wir bei Lafitau die Beschreibung von Wampum-Gürteln als Worte. Joseph-François Lafitau: *Die Sitten der amerikanischen Wilden. Im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit*, Weinheim 1987, S. 231.

30 / Vgl. Karl-Heinz Kohl: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, Darmstadt 2003, S. 107ff.

31 / Sigmund Freud: „Fetischismus“, in: A. J. Storfer: *Almanach der Psychoanalyse 1928*, Wien 1927, S. 17–24, hier S. 20.

32 / Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Berlin 2008.

gleichermaßen von einer Anthropomorphisierung des Fetischobjektes ausgehen,<sup>30</sup> und der Unterschied lediglich in ihrer jeweiligen Abstraktionsebene liege: Freud setze sich mit dem Individuum auseinander, Marx beschäftige sich mit der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Eine derartige Analyse übersieht jedoch eine weitere, grundlegendere Gemeinsamkeit.

So versteht Freud unter einem Fetisch ein Objekt, welches zur Aufrechterhaltung des Glaubens an den weiblichen Penis unbewusst an dessen Stelle gesetzt wird und dem betreffenden Individuum so die Erinnerung an den „Kastrationsschreck beim Anblick des weiblichen Genitales“<sup>31</sup> erspart. Dass das Leugnen der Möglichkeit der eigenen Kastration von Freud nicht als ein Leugnen im Sinne eines vollständigen Vergessens beschrieben wird, ist die eigentliche Pointe seiner Überlegungen. Der Fetisch ermöglicht dem Fetischisten, den Glauben an den weiblichen Phallus zugleich zu bewahren und aufzugeben. Das Fetischobjekt öffnet und schließt die Totalität des letzten Endes narzisstischen Glaubens an die Unmöglichkeit der Kastration, indem er Wunsch und Realität in sich vereint. Folgerichtig ist Freuds exemplarisches Beispiel für einen Fetisch ein „Schamgürtel“, der den Unterschied der Genitalien verdeckt und so die Anerkennung der Kastrationsgefahr wie deren Verneinung zugleich ermöglicht.

Für Marx hingegen besteht der Fetischismus der Ware in der systemisch produzierten gesamtgesellschaftlichen Annahme, der durch gesellschaftliche Produktions- und Reproduktionsverhältnisse generierte Wert der Ware sei eine ihr unabhängig von der Totalität des kapitalistischen Systems zukommende Eigenschaft.<sup>32</sup> Die Parallele zum Freud'schen Fetischismusbegriff liegt nun nicht allein in der Anthropomorphisierung, wie sie in Marx' blumigen Beispielen von tanzenden Tischen zutage tritt, sondern vor allem in seiner Annahme, dass die Fetischisierung zugleich notwendige Folge der gesellschaftlichen Totalität als auch Verschleierung dieser Totalität innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft ist. Die fetischisierte Ware ermöglicht und

33 / Freud: Fetischismus, S. 23.

34 / Darauf verweist Pietz in Auseinandersetzung mit Leiris' poetologischem Fetischbegriff, der – ganz in der Tradition des Surrealismus – den Zufall zum Rettungsanker in einem Meer von gesellschaftlichen und individuellen Abhängigkeiten macht. Vgl. William Pietz: „The Problem of the Fetish“, in: *Res* 9 (1985), S. 5–18.

leugnet die Totalität des kapitalistischen Systems strukturell, d. i. zugleich: Die kapitalistische Totalität ermöglicht und leugnet die fetischistische Ware auf die gleiche Art und Weise, wie der Schamgürtel die Totalität von Mutter und Sohn, ist ebenso wie dieser aus „Gegensätzen doppelt geknüpft“.<sup>33</sup>

Die formale Äquivalenz zwischen sexuellem und gesellschaftlichem Fetisch liegt demnach in der Simultanität und Untrennbarkeit von etisch attestierter semiotischer, das heißt systemisch geschaffener, Durchdrungenheit und emisch wahrgenommener Individualität, das heißt semiotischer Entleerung, Körperlichkeit, Notwendigkeit. In beiden Fällen ist die Erschaffung eines Fetischs außerdem an die Verschleierung einer Krisensituation gekoppelt, d. i. immer eine Krise oder – je nach Grad des vorherrschenden Optimismus – ein Aufschieben des *Begehrens*, bzw. dessen Kontrapunkt: der Angst.<sup>34</sup> Durch die Unauflösbarkeit dieser Krise wird der Fetisch Symptom der Erfüllung des Begehrens und Verursacher desselben.

Vor diesem Hintergrund erscheint die von Kohl attestierte Anthropomorphisierung als lediglich *eine* Möglichkeit, *ein* Symptom der Notwendigkeit, den unendlichen Verweis von Signifikanten zu stoppen. Die Fetischisierung des Bibers als *Kategorie* ist demnach ebenso wie die Fetischisierung der Ware als *Kategorie* und die von Pietz als notwendiger Teil eines Fetischs geforderte Materialität somit nur eine weitere Möglichkeit der Etablierung von Totalität. Vor diesem Hintergrund wird es möglich, die Hypothese zu formulieren, dass alle Theorien den Fetisch als Versuch einer Letztbegründung zur Aufrechterhaltung/Etablierung einer angstmindernden und/oder zur Verschleierung einer repressiven Totalität verstehen. Die von Kohl als gemeinsame Grundlage bemühte Anthropomorphisierung darf dann getrost – will sie mehr sein als Beobachtung – als fetischistischer Rückgriff auf den Subjektbegriff des Idealismus verstanden werden, der den Menschen als Verursacher und Letztbegründung jeglicher Signifikation beschreibt.



35 / Ebd., S. 14, Herv. M.S.

36 / John Locke: „Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money. In a Letter Sent to a Member of Parliament in the Year 1691“, in: ders., *The Works of John Locke*, Bd. 5, London 1823, S. 1–117.

Da in unserem Falle eine kulturelle Vermischung unerwünscht, eine vollkommene Abgrenzung aufgrund einer ökonomischen Abhängigkeit von der anderen Kultur jedoch nicht möglich ist – Wampum kann sein Status als Wertgegenstand nicht abgesprochen werden, da man auf Wampum als Währung angewiesen ist –, wird ein im weitesten Sinne des Wortes erreichbares Objekt fetischisiert, welches den durch die Leugnung des ebenfalls begehrten Objektes geschaffenen Anerkennungshohlraum besetzt. Mit anderen Worten: Dem Biber „as the locus of a sort of primary and carnal rhetoric of *identification* and *disavowal*“<sup>35</sup> gelingt es, eine Hierarchie zwischen zwei Objekten – und folgerichtig, mit fatalen Konsequenzen, zwischen den beiden Transaktionspartnern – zu etablieren und gleichzeitig die faktische Äquivalenzbeziehung zwischen beiden zu leugnen, indem er einen der beiden aus der semiologischen Praxis (*différance*) herauslöst und universalisiert, ökonomisch gesprochen: überbewertet. Weeden geht somit in seiner Argumentation d'accord mit den Ansichten der meisten politischen Ökonomen – natürlich, ist es doch ein strukturelles Begründungsproblem ökonomistischer Geldtheorie allgemein: Der soziale, d.i. konstruierte Charakter des Geldes kann nicht wahrgenommen werden, ohne dass das System selbst auseinanderfällt, also muss ein die Totalität des Systems zugleich konstituierendes und leugnendes Ersatzobjekt geschaffen werden. So finden wir bei Locke die Unterscheidung von Geld als *counter* und als *pledge*, wobei *counter* mit der Funktion als Wertmaßstab, *pledge* mit derjenigen der Wertaufbewahrung analogisiert werden kann.<sup>36</sup> Während Locke nun davon ausgeht, dass die *counter*-Funktion durchaus von einer Art Papiergeld, Wechseln oder ähnlichem erfüllt werden kann, sieht er die Gefahr, dass „writing cannot supply the place of [money as a pledge]: since the bill, bond, or other note of debt, I receive from one man, will not be accepted as security by another“ und, noch schärfer formuliert: „a law cannot give to bills that

37 / Ebd., S. 22.

38 / Vgl. zur Universalisierung der Wertschätzung von Silber und Gold bei Locke: *Some Considerations*, S. 22: „For mankind, having consented to put an imaginary value upon gold and silver.“

39 / Die Ursprünge rassistischer Vorurteile im Ökonomischen zu vermuten, liegt folgerichtig nahe. An einer Untersuchung derartiger Prozesse mit Hilfe des am Collège de Sociologie in den 1930er Jahren entwickelten Begriffsapparats zu rechten und linken Formen des Sakralen arbeite ich im Rahmen meiner Dissertation.

40 / Marx: *Das Kapital*, S. 168: „Dieser absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner.“

41 / Vgl. hierzu auch Keynes' Kapitel über „Long-Term Expectation“ in seiner *General Theory*. Benjamins Referenzen auf Nietzsche ließen sich durchaus in diesem Kontext lesen: Das „Thier, das versprechen darf“, ist wohl der einzig wahre Retter des Kapitalismus.

intrinsic value which the universal consent of mankind has annexed to silver and gold.“<sup>37</sup> Lockes' Gold und Silber (*pledge*) nehmen also die gleiche Rolle in der Argumentation ein wie Weedens Biber, sind universal gültig aufgrund ihres „intrinsischen“ Wertes.<sup>38</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum jede Begegnung mit einem Fetisch einer anderen Kultur Potential zur Selbsterkenntnis birgt und somit eben jener andere, „falsche“ Fetischismus degradiert werden *muss*.<sup>39</sup> Emblematisch für das Problem einer Anerkennung des Fetischcharakters des Kapitals ist wohl die Verstörung, die durch eine Fetischisierung einzelner monetärer Token in „nicht-kapitalistischen“ oder in Subkulturen der kapitalistischen Gesellschaft ausgelöst wird. Genau das kommt zum Ausdruck, wenn Marx vom Schatzbildner als „verrücktem Kapitalisten“ spricht – ver-rückt im Sinne eines die Totalität nicht reproduzierenden, außer ihr stehenden Akteurs.<sup>40</sup> Die Geschichte des Kapitalismus könnte also als eine zunehmende Abkehr von einem durch Gold als externem Symbol gerechtfertigten System hin zu einem autopoietisch legitimierten gelesen werden. Hierbei handelt es sich um den Versuch einer Schließung des dem Kapitalismus inhärenten Widerspruchs zwischen Geld als (a) Wertmaßstab und (b) Zirkulationsmittel, welcher sich nach zunehmend leerlaufender Kapitalakkumulation offenbart. Da das kapitalistische System auf eine ständige Verfügbarkeit von Kapital angewiesen ist, seinen Produktions- und Absatzmarkt stetig vergrößern muss, ist die Sicherung der Funktion des Tausch- und Zahlungsmittels an dessen rasche Zirkulationsfähigkeit gebunden: Hier liegt die Grundlage für Schuldscheine bzw. für Kreditgeld im Allgemeinen. Schuldscheine stehen dafür, dass sich die Erfüllung der Wertfunktion in eine qua Definition unvorhersehbare Zukunft verschiebt,<sup>41</sup> wobei die Garantie ihrer Werterfüllung sich im Verlaufe der Entwicklung in Form von schnell gehandelten Aktienpaketen schließlich vollständig in außerökonomische Sphären verlegt. Gleichzei-

42 / Siehe zur Geschichte der Neu-Niederlande Jaap Jacobs: *New Netherland. A Dutch Colony in Seventeenth-Century America*, Leiden 2005.

43 / Vgl. hierzu Dennis J. Maika: *Commerce and Community. Manhattan Merchants in the Seventeenth Century*, New York 1995.

44 / Vgl. Donna Merwick: „The Rituals of Handelstijd: Beverwijck, 1652–1664“, in: Nancy Anne McClure Zeller (Hg.): *A Beautiful and Fruitful Place. Selected Rensselaerwijck Seminar Papers*, Albany 1991, S. 317–326 sowie Martha Dickinson Shattuck: *A Civil Society. Court and Community in Beverwijck, New Netherland, 1652–1664*, Boston 1994.

tig verschärft sich die Potentialität der Entstehung fetischistischer Objekte ebenso wie die Anfälligkeit für krisenverstärkende mimetische Prozesse: Kreditblasen entstehen.

## II Die neu-niederländische „beaver bubble“ der 1650er Jahre

Dass die Weltwirtschaftskrise der 1920er nicht die erste war, die es versäumt hat, diesen Widerspruch aufzulösen, wird deutlich, wenn man sich die ökonomische Geschichte der Neu-Niederlande anschaut, die sich vor allem durch ein Festhalten am Biberpelz als Wertgarant auszeichnet. Eine Irrationalität, die sich – so die These dieses Artikels – nur aus außerökonomischen Gründen, nämlich durch den Fetischcharakter des Bibers erklären lässt und die Kolonie in wiederkehrende politische Legitimationskrisen stürzt. So kann die ökonomische Geschichte der Neu-Niederlande als eine progressiv verlaufende Liberalisierung des Handels beschrieben werden.<sup>42</sup> Zunächst besitzt die Westindien-Kompanie das Handelsmonopol, doch bereits 1629 wird in den *Fryheden ende Exemptien voor de Patroonen* wohlhabenden Bürgern der Niederlande erlaubt, Siedlungen zu gründen, innerhalb derer sie juristisch und ökonomisch weitgehend autonom handeln können. 1639 wird es dann auch anderen Bürgern der Neu-Niederlande gestattet, am Biberhandel teilzunehmen, und die Gründung autonomer Gerichtsbarkeit in New Amsterdam 1653 verrechtlicht die moralische Erwartung pünktlicher Erfüllung von Kreditbeziehung und erleichtert so die Planbarkeit ökonomischer Beziehungen.<sup>43</sup>

All dies führt zu einer erhöhten Konkurrenz zwischen den einzelnen Händlern, jeder möchte vom Biberhandel profitieren; die *handelstijd* zwischen Mai und November wird in den strategisch günstig liegenden Siedlungen Rensselaerwijck und Beverwijck zum totalen sozialen Phänomen,<sup>44</sup> die Reproduktion der neu-niederländischen Kolonie in ihrer Gesamtheit ruht

45 / Vgl. Benjamin: Kapitalismus als Religion, S. 100.

46 / Vgl. hierzu plausibel José Antônio Brandão: „*Your Fyre Shall Burn no More*“. *Iroquois Policy toward New France and its Native Allies to 1701*, Lincoln 1997.

47 / Vgl. Lynn Ceci: „The First Fiscal Crisis in New York“, in: *Economic Development and Cultural Change* 28 (1980), S. 839–847. Die Annahme der Überschwemmung der Neu-Niederlande mit Wampum kann nicht neben der Negation einer möglichen Übersättigung des irokesischen Marktes bestehen. Das Wampum könnte gewinnbringend weitergeleitet werden und es würden keine negativen Preissteigerungen zu beobachten sein, da die Erhöhung des Geldvolumens durch die Güterproduktion gedeckt wäre. Es liegt gar die Vermutung nahe, dass die Fetischisierung des Bibers auch zu einer ökonomischen wie akademischen Überschätzung der Bedeutung von Wampum als dessen Hauptäquivalent geführt hat: Wären auch nur die Biberfelle im Jahre 1657 mit Wampum bezahlt worden, so läge die Anzahl der zirkulierenden Wampum-Perlen bei circa dreißig Millionen.

48 / Vgl. zu diesem Problem u.a. den

allein auf den Schultern des Bibers, „sans rêve et sans merci“. <sup>45</sup> Rationale Erwägungen beiseitegeschoben, dient er als Hoffnungstifter in der alternierenden Phase der doppelten sozialen Morphologie. In einem Moloch aus Eis und Frost, abgeschnitten von der Außenwelt, von den letzten Resten zehrend, die der *castor sacer* im vergangenen Jahr ermöglichte, wartet man zitternd auf den Beginn der *handelstijd*. Mitte Juni strömen dann Menschen aus den ganzen Neu-Niederlanden und Umgebung nach Beverwijck, Rensselaerwijck und Fort Orange, nicht um Gewinn zu machen, sondern um ihre Schulden zu begleichen, welche sich im Laufe des letzten Jahres summiert haben. Die zunehmende Liberalisierung des Handels ließe sich demnach ebenso gut als eine zunehmende Souveränitätsverschiebung weg vom politischen Subjekt (der Westindin-Kompanie) hin zum apolitischen Objekt (dem Biber) lesen und das durchaus im Sinne Carl Schmitts: Der Biber entscheidet über den Ausnahmezustand.

Es ist also weder die Ausschöpfung des Bibervorkommens <sup>46</sup> noch die durch die Demonetarisierung von Wampum in den neuenglischen Kolonien verursachte Überflutung des neu-niederländischen Wirtschaftsraumes mit Wampum, <sup>47</sup> die in den 1650er Jahren zu inflationären Prozessen führen, <sup>48</sup> sondern der Rückgang des Biberpelzpreises in den Niederlanden, bzw. die Abhängigkeit des Biberwertes von den ökonomischen Verhältnissen in *patria* einerseits und die erhöhte Konkurrenz in den Neu-Niederlanden andererseits. Damit einhergehend verschärfen sich innerhalb der Gesellschaft der Neu-Niederländer die Unterschiede zwischen reich und arm, und die interethnischen Verhältnisse werden zunehmend gewalttätiger. Diese Tendenz manifestiert sich in Auseinandersetzungen über die Zulassung von bis dato verbotenen indigenen Zwischenhändlern, welche von den liquideren Händlern (*principaelste handelaers*) favorisiert werden, da nur sie die notwendigen Mittel zur Bezahlung der Indianer besitzen und so den „kleinen Mann“ (*geemene handelaers*) vom Biberhandel ausschlie-

Versuch einer Preisfestsetzung Ende des Jahres 1653, siehe Charles T. Gehring: *Laws and Writs of Appeal 1647–1663*, Syracuse 1991, S. 35ff.

49 / So finden wir in einer Petition der *geemenen handelaers* vom 17. Juni 1660 die Gleichsetzung von Bürgerpflicht und Sicherstellung des Biberzuflusses für alle, vgl. Charles T. Gehring: *Fort Orange Court Minutes, 1652–1660*, Syracuse 1990, S. 501. Siehe zu ähnlichen Überlegungen Gustav Peebles: „Inverting the Panopticon. Money and the Nationalization of the Future“, in: *Public Culture* 20 (2008), S. 233–266.

50 / Charles T. Gehring: *Fort Orange Court Minutes*, u.a. S. 511ff.

51 / So steigt deren Zahl in Fort Orange von 18 im Jahr 1652 auf 156 im Jahr 1658.

ßen, es ihm unmöglich machen, seinen „Biber zu verdienen“ – eine Erwartungshaltung, die bereits zeigt, inwieweit der Biber nicht nur zum Index persönlicher, sondern gesamtgesellschaftlicher Integrität geworden ist.<sup>49</sup>

Auch Berichte von Gewalt gegenüber indigenen Händlern, die bereits außerhalb des Forts abgefangen und ihrer Felle beraubt werden, häufen sich.<sup>50</sup> Die Gewalt gipfelt schließlich in den Esopus-Kriegen von 1659 und 1663, deren Ursprung somit weniger in kulturellen Missverständnissen zwischen der indianischen und niederländischen Kultur liegen dürfte – bietet diese Idee aufgrund der Tatsache, dass die Mitglieder beider bereits seit frühester Jugend einander kennenlernten, ohnehin wenig explanative Kraft –, sondern in intra-ethnischen Spannungen der Siedlergemeinschaft, die sich auch in der exponentiell ansteigenden Anzahl gerichtlicher Sitzungen spiegelt, in denen die Einlösung von Krediten verhandelt wird.<sup>51</sup> Im Kern entspringen sie aus der Verkennung der eigenen Situation, die gleichsam sublimierend Einbrüche des Realen zur Aufrechterhaltung der eigenen Verblendung produzieren muss. Im Anschluss an diese Überlegung ließe sich gleichsam eine Matrix der Diversität des kulturellen Umgangs mit kolonialer Begegnung konstruieren. Während die Fetischisierung zunächst das Problem von Mimesis und Alterität ebenso elegant umschiffte wie der Fetischist seine eigene Angst, sind Formen der Mimikry und Transvestie Möglichkeiten der forcierten Übersteigerung des Gegensatzes durch seine momentane Negation. Der Fetischismus stiehlt das Eigene an dem Anderen und an ihm vorbei; die Mimikry lässt Verschiedenes in Gleichem implodieren, um die Fremdheit vervielfacht wieder herausbrechen zu lassen. Beiden Prozessen ist gemein, dass sie, verhärten sie sich zu mehr als temporären Auseinandersetzungen mit dem Anderen, die reale Notwendigkeit eines kulturellen Austausches nur noch durch Momente interner oder externer Gewalt sublimieren können.

Was demnach zusammenfassend zu den ökonomischen Problemen der Neu-Niederlande geführt hat, ist das unhinterfragte Vertrauen in den Wert

52 / Vgl. Jacobs: New Netherland, S. 233: „No form of industry that produced a surplus for export ever developed“.

53 / William Hubbard: *A General History of New England*, Boston 1848, S. 100.

54 / New York Public Library, Bontemantel Collection, New Netherland Papers, Box 3 (28. Dezember 1630; Guide, no. 544).

des Bibers. Darin liegt die Parallele zum Gold in den 1920er Jahren und zur Immobilie vor der *subprime mortgage crisis* der späten 2000er. Nicht nur die Indianer – so zumindest der wissenschaftlich abgesicherte Konsens –, sondern auch die niederländischen Siedler stürzten sich blind in die Hoffnung schnellen Reichtums, während der *handelstijd* buken sie süßes Weißbrot und Kuchen anstelle nahrhaften Brotes, verkauften Alkohol an Indianer und reparierten deren Gewehre, wobei sie es versäumten, dauerhafte wirtschaftliche Stabilität durch Etablierung von Produktionszweigen herzustellen, die unabhängig vom Pelzhandel Wert schöpften.<sup>52</sup> In einer bis in den Kern auf gegenseitigem Vertrauen und Kredit aufgebauten Gesellschaft wie der neu-niederländischen des 17. Jahrhunderts konnte dies nur zu ökonomischen und sozialen Spannungen führen. Der englische Historiker William Hubbard beurteilt den Sachverhalt treffend, wenn er kommentiert: „But whatever were the honey in the mouth of that beast of trade, there was a deadly sting in the tail.“<sup>53</sup>

Dass dies unbewusst bereits vorhergesehen wurde, kann nur vermutet werden, jedoch legt die Ablehnung eines möglichen Stadtwappens für New Amsterdam im Jahre 1630 dies nahe: Zwei aggressive Biber erwecken den Eindruck, sie griffen das Emblem an – anstatt es zu schützen. Das später akzeptierte Wappen zeigt schließlich zwei Löwen, die das Emblem New Amsterdams bewachen und einen verängstigt wirkenden Biber, welcher auf eben jenem hockt.<sup>54</sup>